VISIT…

RAINER MARTEN

Martin Heidegger

Den Menschen deuten

Originalbeitrag erschienen in:
Ulrich Nassen (Hrsg.): Klassiker der Hermeneutik.
Paderborn: Schöningh, 1982, S. 241-269

Rainer Marten

Martin Heidegger: Den Menschen deuten

1. Vorbemerkung

Die Auslegung von Heideggers Hermeneutik, wie ich sie hier versuche, ist notwendig beschränkt — sowohl in ihrer Textgrundlage als auch in ihrer philosophischen Absicht. Ich gehe allein dem nach, was Heidegger in seiner Spätzeit auf recht verschlungenen Wegen als ἑρμηνεύειν vorführt. Dabei beschränke ich mich im wesentlichen auf Arbeiten, die er 1954 unter dem Titel *Vorträge und Aufsätze* veröffentlicht hat, und dies in der Überzeugung, daß ich nachstehende Untersuchungen mit durchgängig vergleichbaren Ergebnissen auch ohne Berücksichtigung der *Vorträge und Aufsätze* auf Grundlage anderer Schriften der Spätzeit hätte durchführen können. Das ἑρμηνεύειν, wie es sich in der Spätzeit darstellt, gekennzeichnet durch den anderen Standort des Hermeneuten, ist übrigens — Heideggers Selbstauslegung zufolge — keine neue Art von ἑρμηνεύειν gegenüber dem frühen in *Sein und Zeit*; es ist nur insoweit anders, als es eben *dasselbe* ist.

2. Das Heimsagen ins Eigene (Oikeiolektik)

Heidegger teilt mit der überlieferten Philosophie die praktische Einsicht, daß das, was im Denken zu *deuten* ist (wenn nicht zuerst, dann zuletzt), stets der Mensch selbst sei. Das Auslegen von Dichtung und Philosophie, ja von Winken der Götter und Zeichen der Zeit — diese hochgestimmte und betroffene Aufmerksamkeit und jene Arbeit am Text darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß Heideggers Interesse am Denken und Sprechen beides nicht an die Vielfalt der Bedeutungen und des Bedeutungshaften bindet, sondern einheitlich auf das Wesen des Menschen ausrichtet.
Dies Wesen ist Heidegger nicht das Essentielle einer Gattung, nicht das Substantielle von Individuen, sondern schlicht das, was ‚dem' Menschen, zumal dem heutigen, *fehlt*. Heidegger zeigt nicht DEN Menschen, indem er auf Menschen deutete und sie uns als Menschen auslegte. Die alltäglich praktizierte Menschlichkeit, wie sie unsere

Lebens- und Handlungsbefähigung recht und schlecht bewähren und erneuern läßt, ist nichts von der Art, was Heideggers Wesensausblick als Ziel oder auch nur als Richtung entspräche.

Geht Philosophie daran, den Menschen zu deuten, genauer: sich neu über ihn als Menschen zu verständigen, dann antwortet sie jeweils auf eine besondere Herausforderung. Platons Deutung des Menschen als eines so und nicht anders vernunftbeherrschten Lebewesens ist Antwort auf erzieherische, wissenschaftliche und politische Gefährdungen von Menschen seiner Zeit und seines Interesses, wie er sie durch Sophisten für gegeben erkennt. Auch Heidegger erklärt den Menschen seiner Zeit und seines Interesses für gefährdet, allerdings nicht so, daß er ihn bedroht sähe, lebensgeschichtlich sein Wesen nicht recht gewinnen zu können oder halb gewonnen wieder zu verlieren. Für ihn geht es um die Frage, ob DER geschichtliche Mensch überhaupt in sein Wesen findet. Zudem benennt er nicht Sophisten als maßgebliches Gefährdungspotential, sondern Geschickhaftes, über das Menschen (‚wir') nicht verfügen.

Semata des ‚heutigen' Menschen bei Heidegger lauten: wurzellos, bodenlos, heimatlos, abstandlos, ruhelos, ohne Muße, gedankenlos, ohne Erinnerung, maßlos — mit einem Wort: ***wesenlos***[1]. Wesenlos, wie sie sind, übersehen und überhören die Menschen, wie sie ‚eigentlich' das „wesende Verhältnis zum Sein als Sein" sind[2]. Man darf solch einen Hinweis nicht zu sehr in seiner ontologisch introvertierten Sagekraft nehmen. Die Wesenlosigkeit der heutigen Menschen dank mangelnder Seinsnähe wird ihnen auch ganz bewegt nachgesagt, zeigt sie sich doch Heidegger immer wieder im Hetzen, Jagen, Rasen, Umgetriebensein. Was wunder, daß wir praktische menschliche Seinsnähe allem zuvor als Gelassenheit, Bodenständigkeit und Inständigkeit gezeigt bekommen. Eine etwas aktivere Deutung dieses — nötigen — seinsgemäßen Verhaltens gibt er uns mit den Worten Hegen, Pflegen, Hüten, auch mit Entgegenkommen, Entgegenwarten. In alledem sei ein Hören und Denken, ein Fragen und (Ent-) Sprechen am Werk. Die verhaltenen Aktivitäten des vorgedachten wesenhaften Menschen arbeiten zusammen. In ihrem einigen vorgedachten Ergebnis zeigt sich die äußerste Spanne dessen an, was Heideggers Hermeneutik ‚vorläufig' zuwegezubringen beansprucht: sie *sagt*, indem sie das Sein ansagt, ***den Menschen heim***[3]. Mit dem Wesen des Menschen geht es aber auch schon um mehr, als bloß um den Menschen. Heideggers Hermeneutik sucht den Menschen in das Sprechen DER Sprache und das Ereignen DES Ereignisses heimzusagen.

Das Heimsagen möchte den Menschen auf sein Eigenes zuführen — nicht auf das, was er selber zueigen *hat*, sondern dem er zueigen *ist*, in das er gehört. Heideggers Hermeneutik versteht sich als die auf das Seinsverhältnis des Menschen zielende Heimsage ins eigene Wesen. Ich nenne sie *Oikeiolektik* οἰκεῖον eigen, zugehörig; wörtlich: häuslich). Sie stellt keine bloße Kunst dar, anderen Menschen das rechte Wesensselbstverständnis zu vermitteln, sondern ist ein Wissen, insofern sich Heidegger darauf beruft, aus Einsicht zu handeln: aus dem *Einblick in das was ist*[4], aus dem Vorblick auf das ‚Eräugnis'[5]. Das Verb ereignen ist mit dem Adjektiv eigen nicht verwandt, sondern geht auf Althochdeutsch (ir)-ougen, vor Augen stellen, zurück. Heidegger macht sich die auf dem Gleichklang gründende Volksetymologie[6] zunutze, um das Eigene, Eignende und Eigentliche mit dem Blickhaften in Verbindung zu bringen.

Heideggers Hermeneutik als einblickgegründete Sage heim ins Eigene ist ebensosehr eine Heimsage ins Eigentliche und Wesenhafte, ins Frühe und Ursprüngliche, ins Hohe und Heilige, ins Schickliche und Selbe, zuletzt ins Unscheinbare. Zugleich gibt sie sich als Vor(her)sage des Zukommenden und Künftigen. Ich werde darum Heideggers Oikeiolektik unter den besonderen Titeln ihrer verschiedenen, wenn auch zusammengehörigen Ansätze und Tendenzen erläutern. Von seiner Prophetie dagegen (die Herrschaft der Technik werde noch gute dreihundert Jahre dauern) halte ich mich fern, da sie nirgendwo auch nur dem Versuch nach begründet auftritt.

3. Das Heimsagen ins Wesen (Usiolektik)

Was ist für Heidegger überhaupt wesensfähig und wesensbedürftig? Wer Platons Philosophie nicht — fälschlich — den Anspruch einer mathesis universalis unterstellt, weiß, wie sinnvoll danach zu fragen ist, von was alles es eigentlich Ideen gibt. Die Antwort darauf ist durch Platons *Beispiele* vorgezeichnet. Entsprechend halte ich es mit Heidegger. Es scheint, als spreche er allem und jedem ein Wesen zu — ob Sache, Ding, Person, Vorgang, Zustand oder Handlung[7]. Genauer besehen ist aber alles Wesensfähige als solches am Wesen des Menschen ausgerichtet. Die Vorstellung eines Wesen*habens* von allem und jedem, selbst wenn Heidegger sie provozieren sollte, zielt an seinem Wesensverständnis vorbei.

Anders als bei Platon ist die Wesensfähigkeit einer Sache für Heidegger nicht schon vollends darin zu erfassen, daß sie denkfähig (einsichtsfähig) und entsprechend sprachfähig (‚hörbar') ist. Der entscheidende Zug der Wesensfähigkeit ist bei ihm die Geschichtsfähigkeit. Diese hat, insofern sie sich in der Spannung von Wesen und Unwesen bewährt, zwei Gesichter. Einmal wird Wesensfähiges (wie Mensch und Weinkrug) so gesehen, daß es vom geschickhaften Unwesen bis zum — jäh eingeholten — geschickhaften Wesen reicht, das andere Mal ist die Sicht eher alternativ: Wesensfähigem wie dem Menschen wird - im wesentlichen — ein Wesen, Wesensfähigem aber wie der Neuzeit (als der Zeit der Herrschaft des ‚Wesens' der Subjektivität und der Technik) — im wesentlichen — ein Unwesen nachgesagt. Wesen und Unwesen bzw. Unwesen und Wesen — das ist zum einen das seinsgeschickhafte Von-Bis ein und desselben Wesens, zum andern das seinsgeschickhafte Entweder-Oder einander ausschließender Wesen[8].

Der Prozeß der Verwüstung der Erde wird von Heidegger z. B. für wesensfähig erklärt[9]. Gemeint ist natürlich, daß dieser Prozeß eigentlich *un*wesenhaft sei, insofern er das dem Menschen zugesprochene Wesen als menschliches Eigentum verzögere, verweigere, gefährde. Er wird nur darum nicht anders erklärt, weil er für das möglicherweise einstmals glückende Wesen nicht wesensneutral sei. Heidegger schätzt es geradezu, mit geschichtsnotwendigem Unwesen zu operieren, um die Leuchtkraft des geschichtsmöglichen Wesens um so schärfer zu kontrastieren. Das gleicht den in Märchen erzählten ungeheuren und unerläßlichen Mühen vor dem letzten Glück. So *muß* für Heidegger der Mensch die Erde verlassen (Kosmonautik), um sie bleibend zu gewinnen; er *muß* zur bloßen Arbeit gezwungen und als arbeitendes Tier festgestellt werden[10], um in Freiheit und Muße sein Wesen zu finden.

Jede Wissenschaft sei wesensfähig[11], auch ‚die' moderne[12]. Doch diese wird von Heidegger zugleich ausgezeichneterweise für wesens*un*fähig erklärt. Die Historie z. B. sei nicht fähig, ihr Wesen als Wissenschaft selber zu erfassen[13], provokativ formuliert: kraft ihres Wesens sehe und gehe sie an ihrem Wesen vorbei. Dasselbe gilt ihm für das Wesen der modernen[14] und überhaupt der Technik[15]. Auch beim Wesen des Kraftwerks[16] ist nicht damit zu rechnen, daß er ihm — für jetzt oder einst — ein heiles reines Wesen zubilligt. Er sieht es allzusehr in die Verwüstung der Erde und Verweigerung von Wesendem eingespannt. Dem Wesen der Metaphysik[17] ergeht es kaum anders. Das Wesen der Geschichte

des Seins[18] dagegen bleibt nicht auf der Seite des Unwesens. Seinsgeschick gehört für Heidegger zum Wesenden, das kraft seiner wesenhaften Frühe[19] zur ‚Letze' mehr verspricht als zu verwindendes Unwesen.

Damit sind wir beim Wesenhaften, wie es als Geschichtliches der Gefährdung und Rettung, der Unwahrheit und Wahrheit fähig ist, wie es zu (Un-)Zeiten (in der Moderne, aber auch schon lange und, wie Heidegger voraussagt, noch lange hin) in seinem Wesen verkannt und verstellt, zu Zeiten (jetzt — im Vordenken) entdeckt wird. Das Wesen des Weinkruges[20] ist freigegeben, auf daß es ein Physiker verkennt, ein maßvoller Trinker ihm auf die Spur kommt (J. P. Hebel: „ein Viertele oder zwei") und ein gottfrommer Priester es handelnd vollbringt. Stets ist Heideggers Denken bestrebt, das je eigene Wesen einer Sache[21] zu entdecken, was nicht selten heißt, es in sein ‚vormaliges' Wesen, aus dem es herausgesetzt ist[22], im Denken wieder einzusetzen. Wesensgedanken, die noch nie zuvor gedacht worden waren[23], gehören für ihn zum Retten: zum Einholen ins Wesen[24].

Der Philosoph, der sich als Wesensretter und Hüter des Seins präsentiert, versteht sich nicht als selbsternannter Seinsfunktionär, der überall auf Erden nach dem Rechten zu sehen hat — ein Möchtegern im Verbessern und Bewahren von Dingen, die ihn eigentlich nichts angehen. Den Denkenden geht eben gerade *alles* an — alles Wesensfähige und je geschickhaft Wesende. Krug und Kraftwerk, Bauen und Wohnen, Wahrheit und Freiheit, Kunst und Wissenschaft, Natur und Geschichte — all das hat für Heidegger mit dem zu denkenden Wesen des Menschen zu tun. In jeder Spanne und in jedem Entweder-Oder von Wesen und Unwesen sind die geschichtlichen Prägungen des Menschen vorgezeichnet, die allein das Denken entdeckt. Jedes ‚sachliche' Wesen und Unwesen belangt als solches den Menschen in seinem — vorgedachten — Wesen.

Der *heutige* Mensch begegnet nirgends seinem Wesen, versieht und verhört sich daran, auf welche Weise ihm überhaupt zu begegnen wäre[25]. Was soll es dann heißen, wenn Kunst dazu bestimmt wird, daß der Mensch in ihr reiner schaut und hört, was sich seinem Wesen zuspricht[26]. Ist für Menschen des kunstwachen Bildungsbürgertums zugleich auch schon wieder alles in Ordnung, d. h. im Wesen? Heidegger setzt oftmals auf Gleichzeitigkeiten („Konstellationen")[27]. Neuzeitlich hingen ‚wir' ganz im Wegriß der Entwurzelung, zugleich gäbe es unter uns schönste Bodenständigkeit. Doch diese Sicht ist für unseren Auslegungsversuch nicht

weiter erhellend. Überall dort, wo Heidegger im Heutigen etwas bejaht, betreibt er, genau besehen, Vorschau. Wenn der Mensch dem Sein wesenhaft übereignet *ist*, wenn etwas zuvor von sich aus uns in unserem Wesen *mag*[28], sprechen daraus keine Ist-Behauptungen, die auf zeitgenössische Tatsachen zielten, sondern ‚geschichtliche' Aussagen, die sich an die ganze Spanne dessen halten, was dem Menschen von früh an zugesprochen ist und was er dereinst, wenn es glückt, einholen wird. Das eigene Wesen der Sterblichen[29] z. B. zeigt keine ‚heutige' Gegebenheit an.

Das Wesen des Menschen wird von Heidegger in seiner Geschichtlichkeit unterschieden als *bisheriges* und *ausstehendes* (*aufgespartes, vorbehaltenes, vorenthaltenes*)[30]. Der Philosoph erklärt es als seine Aufgabe, den Menschen in sein *Wesen* zu weisen. Der Mensch wie er wesenhaft dem Sein übereignet, das wesende Verhältnis zum Sein als Sein ist[31] — den sagt er an, denkt er vor. Weil er dies nicht von Menschen aus, sondern auf sie zu tut, sagt er damit in eins, so versteht er sich, das Sein an (emphatisch: das Sein *selbst*).

Doch jetzt kommt etwas, das geradezu dialektisch anmutet: eine Wende im Verständnis von Hermeneutik. Bislang konnte es so scheinen, als wäre Hermeneutik ein Instrument in der Hand des Philosophen: *hier* der heimsagende Philosoph, *dort* der heimgesagte Mensch. Doch er denkt den Menschen (den heutigen) selber als hermeneutisch (als wäre er nicht eigentlich Objekt, sondern Subjekt der Oikeiolektik): in seinem Wesen sei er ein Weisen und Zeigen[32]. Heidegger manipuliert nicht den Menschen (kraft höheren oder eigenen Auftrags), sondern sieht ihn so, wie er selber sich selbst zeigt — im *Fehl* seines Wesens. Der heutige Mensch ist nicht bloß wesenlos, vielmehr das genau zeigende Zeichen seiner eigenen — signifikanten — Wesenlosigkeit und damit bereits mittelbar Zeichen seines Wesens.

Ich resümiere: Oikeiolektik ist Usiolektik (οὐσία: Sein, Wesen). Sie sagt alles Wesensfähige heim in sein jeweiliges Wesen, indem sie allem zuvor und durch alles hindurch auf das geschichtliche Wesen des Menschen zielt. Der Mensch ist unterwegs in seine Heimat. Die Usiolektik möchte ihm sein heimatbestimmtes Wesen zeigen und läßt ihn dafür selbst Zeichen seines allein im Denken zu zeigenden Wesens sein.

4. Das Heimsagen ins Ursprüngliche (Archaiolektik)

Wie kommt Heidegger dazu, gerade so und nicht anders das Wesen des Menschen zu zeigen und zeigen zu lassen? Ist ‚der' Mensch als Wesenszeichen seiner selbst für einblickmächtige Hermeneuten so klar zu sehen? Nein. Heidegger genügt die Rede vom Sehen selber nicht. Seine Wesenssicht gründet er darauf, daß es das Wesen jeweils zu *hören* gibt. Die Wesensanzeige einer wesensfähigen Sache entnimmt er jeweils der *ursprünglichen* Bedeutung des Wortes, das die Sache nennt. Das bedeutsame Wort hört er als Zuspruch. Der sich auf Wesendes besinnende Mensch habe sich ursprüngliches Wesen allein zuzusprechen und im Hören des Zuspruchs entdecken zu lassen.

Ursprüngliche Wortbedeutungen scheinen klar Sache der Etymologie zu sein. Heidegger zielt auch in der Tat mit seiner Archaiolektik (ἀρχαῖος: anfänglich, alt, ursprünglich) auf den ἔτυμος λόγος. Die dabei verfolgte Einheit von Wortbedeutung und Wesensdeutung führt ihn allerdings dazu, sich betont anders zu verhalten, als es die Art wissenschaftlicher Etymologie wäre. Er demonstriert offen, wie ihm jede Methode recht ist, ein Wörterbuch zu gebrauchen, wenn sie zu dem vorgedachten Ziele führt. Manche Wegwahl zwischen Wortgebrauch und Wortwurzeln nimmt sich abenteuerlich aus. Um sagen zu können[33], freien bedeute *eigentlich* schonen und damit das *eigentliche* Schonen als Grundzug des Wohnens zu deuten, wählt er folgenden Weg durch das Wörterbuch: wohnen → wunian → Frieden → Freie → fry → schonen.

Das geht auch kürzer. Halten heiße *eigentlich* hüten[34]. Im Lexikon lesen wir, daß es *ursprünglich* im Sinne von Vieh hüten, weiden gebraucht wurde. In diesem Falle ist für Heidegger allein ein alter Wort*gebrauch* verständnisleitend. Wenn er jedoch hört, daß bauen *eigentlich* wohnen heiße[35], geht er allein auf das Wortfeld, das eine *Wurzel*bedeutung umschreibt, zurück. Dennoch wird unterschiedslos die eigentliche für die ursprüngliche und die ursprüngliche für die eigentliche Bedeutung genommen. Das gelingt als beanspruchte Einsicht selbst dort, wo Wörterbücher nicht weiterhelfen. Um hören zu können, nur das Gewährte währe eigentlich[36], muß das Ohr eines Dichters her, das einen „unausgesprochenen Einklang" von währen und gewähren hört. Beide Wörter sind im Wörterbuch nicht zusammenzuführen — es ist eine Spielart bewußter Volksetymologie.

Wie bei alledem eigentliches mit ursprünglichem Bedeuten und beides mit eigentlichem Sein (Wesen) zusammengedacht werden, zeigen die gleichbedeutenden Wendungen[37]: bauen *ist eigentlich* wohnen, bauen *heißt ursprünglich* wohnen, das *eigentliche* Bauen *ist* das Wohnen, der *eigentliche Sinn* des Bauens *ist* das Wohnen, die *eigentliche Bedeutung* des Wortes bauen ist das Wohnen, das *eigentliche*, aus dem *Wesen* des Wohnens *gedachte* Bauen.

Was im einzelnen als ursprüngliche und eigentliche Wortbedeutung genommen wird, stellt für Heidegger kein Belieben, keine Willkür dar[38]. Causa hat für ihn *eigentlich und zuerst* die Bedeutung Fall („fast gleichbedeutend mit res"), nicht Ursache[39], obwohl im *Ernout/Meillet* zu lesen ist[40]: L'étymologie étant inconnue, le sens originel n'est pas déterminable — und zur Wortbedeutung als erstes Cicero zitiert wird: causam appello rationem efficiendi. Das Denken, nicht die Wissenschaft, soll bestimmen, was sprachlich ursprünglich und wesenhaft ist. Heidegger hält sich zwar an frühe Wortbedeutungen[41], wird dann aber dazu geführt, auf seine Weise Kants Unterscheidung von — historisch gesehen — Anfänglichem und — vernünftig gesehen — Ursprünglichem zu folgen. Ein Beispiel: λέγειν hat für ihn *gleich früh* mit der Bedeutung reden, sagen, erzählen auch die Bedeutung nieder- und vorlegen, die er jedoch für die *noch ursprünglichere* und damit einzig eigentliche erklärt[42]. Beide Bedeutungen sieht er nicht gleichrangig nebeneinander bestehen. Das Reden sei vielmehr mit dem Legen zusammenzubringen und zwar als der *engere* Sinn von λέγειν[43]. Die sprachliche Enge stellt zugleich eine Wesenseinengung vor. Die ursprünglichere Bedeutung von λέγειν wird nicht allein für die eigentliche, sondern für die im Grunde einzige genommen[44].

Dieser Wechsel vom Anfänglichen zum Ursprünglichen und Einzigen ist längst nicht alles, was es schwer macht, Heideggers Archaiolektik auf ihre methodische Spur zu kommen. Häufig verfolgt er ein Wort, das er auf seinen Wesenswink hin befragt, überhaupt nicht in eine sprachgeschichtliche Frühe zurück. Wenn er Dichten als eigentliches Wohnenlassen auslegt[45], *denkt* er das schlicht. Ein Wort Hölderlins genügt als Denkvorlage. Deutet er Verhängnis als inmitten von etwas hängen lassen[46], dann beruft er sich — frei von der Geschichte des Wortgebrauchs — auf den *strengen, hier allein gemeinten* Sinn. Auch dann, wenn Bestand ‚mehr' und ‚Wesentlicheres' als Vorrat sagt und in den Rang eines Titels rückt[47], verantwortet Heidegger das eher selbst — ein Spielen mit dem Wortfeld (stehen, Stand, Gegenstand) ist nicht zu übersehen. Das

Wort Gestellt möchte er sogar einmal „in einem bisher völlig ungewohnten Sinne" gebrauchen[48] — Assoziationen zum gewöhnlichen Wortgebrauch sowie die Bedeutungen von Präfix und Wortstamm stehen bei der Neuerung allerdings Pate.

Die Sprache winke uns zuerst und dann wieder zuletzt das Wesen einer Sache zu[49] — das ist ein klares Bekenntnis zur Etymologie. Doch die ist eben besonderer Art: in ihr muß *zuvor* gedacht werden. Wenn es gilt, „im Anhalt an die frühe Wortbedeutung und ihren Wandel den Sachbereich zu erblicken, in den das Wort hineinspricht"[50], dann führt keine gesprochene Sprache zum verbindlichen Verstehen. Die recht gehandhabte Etymologie bleibt nach Heidegger darauf verwiesen, „zuvor die Wesensverhalte dessen zu bedenken, was die Wörter als Worte unentfaltet nennen"[51]. Er nimmt Wörter nicht als lexikalisch und literarisch vorgegebenes Material, sondern als Worte, d. h. als Gedanken. Sein Sprachdenken, wie es entschieden auf das Wort, nicht auf Satz und Text ausgerichtet ist, erkennt im einzelnen Wort selbst schon den Gedanken: die Wesensbestimmung. Alle Wörter (Namen) von Wesensfähigem sind für ihn Holophrasen besonderer Art.

Daß ein einzelnes Wort, mit der rechten Denketymologie angegangen, sich als eine moralische Anstalt entpuppt, hat in Deutschland Tradition. Ickelsamer, der darauf bedacht war, deutsches Sprachgut zu konsolidieren und Deutschen ihre Sprache zu lehren, schreibt in *Teutsche Grammatica* (um 1530) unter dem Titel „Von der Teütschen wörter Etymologia, bedeütung vn vrsprung"[52]:

> Es ist in allen sprachen, glaub ich, kaum ain lieblicher ding, dann die Etymologias vnd Composition der wörter erkennen vnd verstehn, dann es ist so künstlich ding, das gleich etliche tieffe Gehaimnuß allain vnter den Buchstaben verborgen ligen, ...
> ... so seyn die teütschen jrer sprach vn wörter so vngeübt, das, so schon ain wort auß glück, noch bey seim rechten Namen bliben ist, sy dannoch soliches nit verstehn noch wissen was es sey oder haysse ... als vnter andern vilen das wort Weinnachte ist, ... Das wort lautet von ainer weynige nacht die man mit weintrincke hat zubracht ...
> Möcht ainer sagen, warzu sollisches zuwissen nutz wer? Antwurt. Wen man solliches nit brauchet, wie gesagt, so kumen die wörter vnd sprach leicht in ain vergeß vnd vnuerstand, wie geschehen. Zum andern, so gibt soliches ain grosse lieb, vnnd gleich ain verwunderung, wie alle ding so fein vnnd kunstlich also mit namen geziert vnnd angezaigt sein. Es dient auch ainem verstendigen gottfürchtigen mensche zur besserung, als so er vom grund dises

> yetztgedachten worts Weinnachten, gedenckt, kan er achten dieweil noch solche stuck vn reliquie der vnglaubigen Haiden (die wir etwa gewest sein) bey vns gehafftet vnd bliben sein ...

Heidegger nimmt Wörter als Worte. Ickelsamer schätzt das Glück, wenn ein Wort bei seinem rechten Namen geblieben ist. Platon nennt in Laut und Schrift völlig verschiedene ‚Wörter' (Namen) wie Hektor, Astyanax und Archepolis *dieselben*, weil sie *dasselbe bedeuten*[53]. Jedesmal wird das Wort als wahres zur Wort*bedeutung*. Ein Wort der gesprochenen Sprache kann nicht mehr als — glücklicher, nicht willkürlicher — Anhalt sein, die wahre Bedeutung aufzuspüren.

Heideggers denkendes Etymologisieren folgt, wie es sich selbst versteht, dem *Zuspruch* der Sprache. Doch der ist nicht im geläufigen Sinne Gesprochenes. Wenn nämlich gelten soll, die Sprache spreche und nicht der Mensch[54], dann ist eben das Sprechen der Sprache nicht von der Art menschlichen Sprechens. Nicht gebrauchte Wörter als — frühe — sprachgeschichtliche Zeugnisse sind Fundgruben für ‚Wesenhaftes', sondern das, was sich in ihnen, nach einem geschichtsphilosophischen Konzept von Frühe geurteilt, angezeigt, aber nicht entfaltet hat. Heideggers Archaiolektik, auch dort, wo sie etymologisiert, hat unbeirrt eine Frühe und Ursprünglichkeit im Sinn, die sich nicht sprachwissenschaftlich, sondern allein aus dem philosophischen Entwurf einer ‚Seinsgeschichte' begreifen läßt.

Ein Beispiel: „Das anfänglich aus der Frühe Währende ist das Gewährende"[55]. Was da mit Hinweis auf Goethe und gegen die Wortgeschichte als gehörter Zuspruch demonstriert wird, beruft sich klar auf eine Frühe, die als solche aus einem seinsgeschichtlichen Entwurf zu ermessen ist[56]. Wenn entsprechend währen eigentlich und ursprünglich gewähren bzw. gewährtsein *heißt*[57], dann kann das nicht sprachwissenschaftlich sondern allenfalls geschichtsphilosophisch überprüft werden. Dasselbe zeigt sich, wenn Heidegger behauptet, das Sagen ereigne sich von früh an als λέγειν, als Legen[58]. Dieses ‚Ereignis' konnte in keinem Lexikon einen Niederschlag finden, da es überhaupt nicht für ein wissenschaftlich umgrenzbares Faktum, sondern für ein dem ‚andenkenden' und nicht ‚berechnenden' Denken zugespieltes unausdenkliches Geheimnis genommen wird[59]. Spricht ein Wort *noch* ursprünglich (bedeutet z. B. bauen noch wohnen), dann ist für diese Ursprünglichkeit nicht die — gesicherte — historische Frühe als

solche maßgeblich, sondern die Geschichtlichkeit alles Wesensfähigen.

Alles ‚anfänglich Wahre' und ‚früh Enthüllte'[61] meint als solches *Seins*geschichtliches. Der Hermeneut Heidegger sieht sich gehalten, bereit zu sein, vor dem *Kommenden* der Frühe zu erstaunen[62], weil er das Frühe als das seinsgeschichtlich erst noch Bevorstehende hört. Das in der Frühe Zugesprochene zeigt (durch alles herrschende und signifikante Unwesen hindurch) auf das — ‚künftige' — Wesen. Die Rückwendung auf frühes Sprachliches ist Heidegger keine Gegenbewegung zum Vordenken, kein Anachronismus. Die ursprüngliche Bedeutung von wohnen etwa wird von ihm im Jahre 1951 nicht erstlich aus Wörterbüchern oder gar aus der herrschenden Wohnungsnot erschlossen, sondern aus dem eigentlichen, seinsgeschichtlich ausgelegten Wohnbedürfnis.

Ein letztes Beispiel zur *denkenden* Etymologie: Guß nenne eigentlich Spende und Opfer[63]. Zur Ermunterung des Hörers (und Lesers), das für so gut wie wissenschaftlich gesichert zu nehmen, wird Griechisch-Indogermanisches bemüht. Doch das täuscht. Das ‚Eigentliche' läßt sich niemals lexikalisch belegen (Metallguß, Regenguß, Weinguß — der Wortgebrauch von χέειν und seinen Ableitungen entdeckt unmöglich Wesenspräferenzen). Die eigentliche Bedeutung des Wortes gießen, das vor allem ein menschliches Tun bezeichnet (es gießt allerdings auch, wenn Zeus gießt!)[64], wird von Heidegger in einer Weise für *echt* erklärt, daß sich dies Tun selbst in seiner Wesenhaftigkeit anzeigt: „Gießen ist, wo es wesentlich vollbracht, zureichend gedacht und echt gesagt wird: spenden, opfern"[65]. Hier findet sich Sprache nicht in einer Rückbesinnung, um den Wortgebrauch zu klären, zu ordnen und möglichst effizient zu machen, sondern als ein im Denken entfalteter Zuspruch wahren menschlichen Wesens. Wollte man einen Vorrang kultischen Weinopfers vor menschlichem Weingenuß (von Waschwasser- und Metallguß ganz zu schweigen) wissenschaftlich nachweisen, dann wären dafür etwa ethologische, archäologische und ethnologische Forschungen anzustellen, sicher nicht vorrangig sprachgeschichtliche. Doch an Nachweisen dieser Art ist Heidegger unmöglich interessiert. Sein Denken ist ihm notwendig Verbindlichkeit genug, um die Archaiolektik methodisch auf Kurs zu halten.

Weil und insofern der Wesenszuspruch nicht alten Wörtern selbst zu entnehmen ist, gilt für Heideggers Wortbedeutungsverstehen im Grunde dasselbe, was er für die Auslegung eines ‚Spruches' in Anschlag bringt. Entgegen der *gewöhnlichen* Auslegung, die sich als

selbstsicheres Nachzeichnen gebärde, sei die eigene ungewöhnliche ein freiwagendes Vorzeichnen[66]. Wir müssen seine Geschichtsauffassung genauer kennen, um beurteilen zu können, inwiefern sein — zuspruchgetreues — *Vor*zeichnen[67] von Wesen Überzeugungskraft, ja Verbindlichkeit besitzt. Zuvor ist die Bewegungstendenz der Oikeiolektik vollständiger zu erfassen. Sie zeigt nicht allein ‚zurück', sondern auch nach ‚oben'.

5. Das Heimsagen ins Hohe (Analektik)

Das, was Heidegger in Wesen und Ursprung heimsagt, sagt er bisweilen auch hinauf ins Hohe. Die Höhe dieses Hohen scheint auf bekannten, rein appellativ vertretenen Wertschätzungen zu beruhen. Das herabmindernde[68], vordergründige[69], vernutzte[70], überhaupt das alltägliche[71] Sprechen und Wortverstehen vergeht sich offensichtlich am Seltenen, Reichen, Tiefen und eben Hohen. Gesteigertes Dasein kommt einem in den Sinn, Ehrfurchtsgebärden (wie reine Empfangs- und Dankhaltungen), emphatisches und zugleich zurückhaltendes (‚gehorchendes') Sprechen. Dabei hat es ganz den Anschein, als ziele Heidegger mit dem Emphatikon „hoch" ins Ungefähre. Auf was Rechtes und Bestimmtes sollte er denn auch ‚oben' hinauswollen? Der Schein trügt. Heideggers Analektik gibt sich entschieden verbindlicher. Die Höhe, die sie den Wortbedeutungen und damit der Sprache (ihrem Zuspruch) und damit wieder dem Wesensfähigen als solchen zumißt, ermißt sich aus seinem Seinsdenken.

Für Heidegger gilt als ausgemacht, daß Sein unbestreitbar Anwesen bedeutet[72]. Darum kann das, was sich *ins volle Anwesen* hervorbringt, das ἔργον, als etwas Hohes begriffen werden: „ἔργον ist das, was im eigentlichen und höchsten Sinne an-west"[73]. Die Bestimmtheit der Höhe kommt durch die theologische Komponente dieser ontologischen Analektik klarer zum Ausdruck[74]. Göttliches tritt in ihr wie selbstverständlich als Hohes auf. Θεωρία z. B. habe eine hohe (und geheimnisvolle) Bedeutung, sofern aus dem Wort u. a. „die Göttin" (θεά) herauszuhören ist[75]. Dementsprechend habe die griechisch gedachte Theorie ein hohes Wesen[76]. Gleich selbstverständlich kommt Heidegger Hohes in den Sinn, wenn er den Weinkrug *eigentlich* gebraucht sieht, nämlich zum Götterkult und nicht für menschliches Trinken: „Ist der Guß zur Weihe, dann stillt er ... die Feier des Festes ins Hohe"[77].

Die Frage, wie traditionell griechisch, christlich und Hölderlin-befohlen Heideggers Gottgedanken sind, ist für die Darstellung seiner Analektik unerheblich. Zwar ist das Hohe, an dem sie sich ausrichtet, maßgeblich durch Gedanken des Göttlichen bestimmt, dies jedoch so, daß das *Seins*denken als solches leitend bleibt. So zögert Heidegger nicht, etwas eher Trostloses wie DAS Gestell aufgrund der ihm zugedachten seinsgeschichtlichen Bedeutung in einem Atemzug mit dem zu nennen, was Philosophen als Höchstes zu denken suchen[78]. Seine Bedeutung wird darin gesehen, mit ihm als dem Gedanken des *Wesens* der Technik den Umschlag im menschlichen Technikverhältnis zugunsten des Wesens des Menschen vorzudenken[79].

Das Hohe, an dem sich Heideggers Analektik ausrichtet, würde mißverstanden, wenn man im Hohen des Anwesens, des Opfers, des Gottes, ja des Gestells seinsgeschichtliche Objektivationen sähe, die den Sinn hätten, das Hohe als solches zu entpsychologisieren. Das Hohe wird von Heidegger gar nicht, dem Menschen entrückt, in hohes und fernes Sein verlegt, sondern bleibt Sache der Sprache und der menschlichen Zugehörigkeit zu ihr. *Hohes* Sprechen, *hohe* Bedeutungen und *höchster* Zuspruch verstehen sich für ihn maßgeblich aus einem Herrschaftsverhältnis: die Sprache bleibt „die Herrin des Menschen"[80]. Sie ist als dienendes Instrument um- und hinaufzudenken. Das erniedrigt und knechtet[81] den Menschen nicht, sondern gibt ihm die Chance, frei zu werden für sein Wesen.

Daß der Mensch in Anbetracht der Herrin Sprache nicht an Höhe verliert, liegt nicht daran, daß Heidegger insgeheim sein Selbstwertgefühl als Mensch und Philosoph einbrächte. Es wird aber auch nicht aus der bloßen Tatsache verständlich, daß er sich an den traditionellen Gedanken von der Würde des Menschen hängt, indem er dem Menschen Schau und Einkehr „in die höchste Würde seines Wesens" zudenkt[82]. Für ihn liegt das am Hohen der Sprache selbst, das durch ihre bloße Gebieterrolle noch nicht zureichend erfaßt ist.

Das Hohe der Sprache ist für Heidegger im letzten die Dimension des Menschenwesens: die Reichweite seines sprachlichen und geschichtlichen Wesensaufenthalts in Höhe und Tiefe, im Herauf und Herab — gemessen vor allem aus dem Verhältnis von Himmel und Erde, Sterblichen und Unsterblichen[83]. Findet der Mensch im Wegsinn Heideggerscher Analektik ‚hinauf' in sein Wesen, dann ist er nirgendwo anders als in der *ganzen* Dimension der Sprache zuhause. Es ist (die Wörter als Worte verstanden) die Dimension

der ‚reinen' Bedeutungen: die Sprache ist Sprache und nichts außerdem (bzw.: die Sprache spricht), die Zeit zeitigt, die Nähe näht. Das ist ein dem Platonischen Wesensdenken verwandter Zug: etwas ins Reine und Unvermischte zu denken und zu sagen (Katharolektik). Doch anders als bei Platon ist die reine Bedeutung bei Heidegger dem Denken nicht als bleibende Idee zur Schau gestellt, sondern gehört zum Vorgedanken des in sein Wesen heimkehrenden Menschen. Die Dimension der reinen Bedeutungen ist ebenso sprachlich wie geschichtlich. Der Mensch *hat* sie nicht, um in ihr sein Wesen zu finden. Heidegger zwingt zu der Auslegung, daß das *Wesen* des Menschen diese Dimension selbst *ist*. In den reinen Bedeutungen als den ursprünglichen und hohen ermessen sich die Höhen und Tiefen des Wesens des Menschen.

Die Geschichtsbestimmtheit des Hohen wird klarer, wenn wir dem Verständnis von Geschichte dort nachgehen, wo es Heidegger nicht von zugewiesen und (zu-)geschickt[84], sondern von (sich) schicken, geschickt und schicklich[85] ableitet. Was sich gehört, ziemt und schickt, heißt griechisch το πρέπον. Dies Wort wird schon von Platon eingesetzt, um das zu kennzeichnen, was einer Sache als *Wesen* zuzumessen ist. Die philosophische Meßkunst nimmt nach seinen Worten[86] Maß wie folgt: πρὸς τὸ μέτριον καὶ τὸ πρέπον καὶ τὸν καιρὸν καὶ τὸ δέον, d. h. am Angemessenen und Schicklichen und Günstigen und Nötigen.

6. Das Heimsagen ins Schickliche (Prepontolektik)

Das *Schickliche* für den Menschen, wie Heidegger es sieht und sprachlich markiert, ist schnell berichtet[87]. *Sich* als Mensch ins eigentliche Hören und Sehen *schicken* und damit *geschickt* werden für das eigentliche Denken — das ist das eigentliche *Geschick* des Menschen: sein Wesensgeschick.

Zum näheren Verständnis dieses ‚sittlichen' Anspruchs scheinen nurmehr die seinsgemäßen menschlichen Denktugenden gefragt zu sein, wie Heidegger sie reichlich zur Sprache bringt: gelassen, nachdenklich und andenkend sein, offen sein (für das Geheimnis), inständig, verhoffend und bereit sein, langmütig, großmütig und edelmütig („Edel ist, was Herkunft hat"!) sein, zuvorkommend sein (in der Zurückhaltung). Vor allem: keine ‚bloßen' Aktivitäten, kein Fordern und Hetzen, kein Berechnen.

Die — unvollständige — Aufzählung dessen, was sich als menschliches Denkgebaren schicke und nicht schicke, nennt noch gar nicht

das, worauf alles Schickliche zielt. Sie kommt darum auch nicht mit dem sprachlich-gedanklich gewagten Bogen zurecht, den Heidegger vom Schicklichen zum Geschick schlägt. Sich wie auch immer zu schicken und schicklich zu sein, ist ihm kein menschlicher Selbstzweck. Der Gedanke des Schicklichen hat überhaupt nicht die menschlichen Verhältnisse im Sinn, wie sie als tatsächlich soziale und gewollt rationale die Idee der Sittlichkeit binden, sondern allein das Geschick.

Worauf alles seinsgemäß glückende Sichschicken sich einläßt und was entsprechend das Wesensgeschick des Menschen ist, hat bei Heidegger viele Namen. Ich wähle für die Darstellung seiner Hermeneutik den, der am klarsten anzeigt, wie wenig er zur Wesensauslegung des Menschen im Grunde zu sagen gedenkt, zu sagen hat: *das Selbe*. Schicklich zu sagen und zu denken sei eigentlich ‚nur' das Selbe. Wir können formulieren: Was sich schickt, ist das Selbe. Das bedeutet: für den Menschen schickt es sich, sich in das Selbe zu schicken, *und* eben dies ist sein Geschick. Keine menschliche Selbstidentität ist gemeint, sondern eine Identität, die sich aus der Zusammengehörigkeit von Mensch und Sein, von Mensch und Sprache bestimmt[88].

7. Das Heimsagen ins Selbe (Tautolektik)

Hören[89] ist ein dem Sprechen Gehören, dies ein Vorliegenlassen, dies wieder ein das Vorliegende als es selbst Legen[90]. Das von der Sprache ursprünglich Zugesprochene ist selbst nichts anderes als das gesammelt vorgelegte Vorliegende[91]. Darin, „daß sich von früh an das Sprechen der Sprache aus der Unverborgenheit des Anwesenden ereignet und sich gemäß dem Vorliegen des Anwesenden als das beisammen-vorliegen-Lassen bestimmt", sieht Heidegger „das unausdenkliche Geheimnis"[92]. Das klingt nach traditioneller Übereinstimmungstheorie. Um die Wahrheit zu sagen, ist, wie Aristoteles sich ausdrückt, vom Seienden jedenfalls zu sagen, daß es ist, z. B. vom Schnee, der weiß ist, daß er weiß ist[93]. Doch mit dem Gedanken, das Vorliegende *als es selbst* zu ‚legen', meint Heidegger nicht die Entsprechung (‚Identität') von Aussage und bestehendem Sachverhalt. Das ‚Vorliegende' ist für ihn überhaupt nichts, dem durch *Aussagen* zu entsprechen wäre. Der Zuspruch der Sprache, wie er ihn hört, spricht allein *Worte*, die sich im menschlichen Sprechen als Wörter, nicht als Aussagen artikulieren. Nur das, was den Bezügen von Himmel und Erde, Sterblichen und Un-

sterblichen als Wesen zugehört, ist zugesprochen, damit menschliches Sprechen es — entsprechend — *als es selbst* ‚lege', *als das Selbe* sage. Zur Sprache kommt in dieser Art sprachlich artikulierter Identität kein bestehender Sachverhalt, auch kein einzelnes Ding, sondern allein *Wesen:* das Wesen des Wohnens, der Nähe, der Sprache. Wesen stellt dann nicht Dingkern, Quasiding oder kennzeichnende Eigenschaft vor, sondern jeweils ein Moment menschlichen Wesens als sprachlich und geschichtlich bestimmte Dimension.

Das ‚Vorlegen' nennt Heidegger ein ὁμολογεῖν, nicht ein ταὐτὸ λέγειν oder ταὐτολογεῖν. Wenn es in Platons Dialogen methodisch zu einer Homologie (Übereinstimmung) kommt, sagen Gesprächspartner zwar im Augenblick dasselbe (sie stützen sich auf dieselbe Hypothese in derselben sprachlichen Gestalt), dies aber nicht, um damit eigentlich nichts zu sagen, sondern um sich ausdrücklich der gemeinsamen Ausgangslage ihres Erkenntnisversuchs zu vergewissern. Wenn es im ὁμολογεῖν bei Heidegger nicht um Übereinstimmung von Gesprächspartnern geht, sondern darum, das — zugesprochene — Wesen als das Selbe zu ‚legen', dann soll der geläufige Sinn des Wortes doch wohl insoweit erhalten bleiben, als die ‚homologen' Tautologien nicht nichtssagende, sondern auf besondere Weise sprechende sind[94].

Das ‚Legen' des zugesprochenen Wesens als das Selbe hat bei Heidegger nicht durchweg die Form der Tautologie. Wenn Wohnen eigentlich ein Schonen ist, Bauen ein Wohnen, Währen ein Gewähren, dann wird jeweils zur Deutung eines namentlich genannten Wesens ein weiteres Wort eingesetzt, ohne daß die Absicht der ‚Identität' verloren ginge. Wohnen z. B. bleibt gerade als Schonen wesenhaft Wohnen. Im Zuspruch der Sprache spricht, so deute ich das, die *reine Bedeutung*. Menschliches Verstehen kann auf diesen Zuspruch je nachdem mit einem ‚anderen' Wort (Plural: Wörter) antworten. Die Einheit des Wesens bzw. der reinen Bedeutung wird durch das Hinzutreten eines ‚weiteren' *menschlichen* Wortes nicht entzweit. Es *muß nicht* — wesensgetreu und ‚homologisch' — zu Wendungen kommen wie „das Wohnen ist das Wohnen" oder „das Wohnen wohnt".

Wird das Selbe gesagt, dann ereignet sich das Schickliche[95]. In dies hat sich der Wesenskundige bei allem Wesensfähigen zu fügen (im Denken, Sprechen und Gebrauch Machen)[96], damit *menschliches* Sprechen dem Sprechen der *Sprache* entspricht. Sollte die Übereinstimmungstheorie hier Fuß fassen können, dann wäre nicht

an eine Übereinstimmung von Aussage und bestehendem Sachverhalt zu denken, sondern von Sprechen der Sprache und menschlichem Sprechen. Wer im ‚sterblichen' λέγειν mit dem Λόγος übereinstimmt und so das Selbe sagt, spricht reinen Bedeutungen nach. Das kennen wir der Form nach schon von Platon, wenn er vom Schönen selbst denkt und sagt, daß es nichts anderes als schön, in nichts nicht schön und einzig schön sei[97]. Platon weiß jedoch nichts vom Geschick, in das schickliches menschliches Sprechen als solches gehört, nichts vom sterblichen λέγειν, das vom Geschick her in das ὁμολογεῖν „er-eignet" ist[98]. Sagten Menschen reine Bedeutungen nach, so daß ihnen als eigentlich Sprechenden der Aufenthalt in ihrem Wesen verliehen wäre, dann verdankten sie das Heidegger zufolge nicht philologischen und philosophischen Anstrengungen, sondern DEM Ereignis[99].

Werden reine Bedeutungen in menschlicher Verlautbarung nicht Deutungen ausgesetzt, sondern so gut wie rein nachgesagt, dann bildet das Sagen des Selben reine Tautologien aus. Da Heidegger Wesen verbal versteht, wird der Name des Wesens im Sagen des Selben verbalisiert: der Riß reißt, das Ding dingt. So schickt sich für ihn ‚sterbliches' λέγειν genau in das Geschick des Λόγος.

Sagt der philosophische Hermeneut vom Riß, er reiße, und meint er, dies dem Geschick des Λόγος zu entnehmen, dann hat er mit diesem Geschick kein Ereignis in der Zeit im Sinn, auch glaubt er nicht, mit dem ‚antwortenden' Reißen selbstverantwortlich Sprache zu gebrauchen. Die Vielzahl seiner Tautologien darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß er einzig und allein den *Menschen* in sein Schickliches heimzusagen gedenkt. Bleibt aber das Wesen der Sprache einem Geschick anheimgestellt, über das der Mensch nicht verfügt, dann gibt es für Heidegger *im Grunde* nur zwei Dinge — in eins — als das Selbe zu sagen: DIE Sprache (als unhinterfragbaren Zuspruch allen Wesens) und DAS Ereignis (als vollendetes und unhinterfragbares Geschick allen Wesens).

Die Sprache einfach als die Sprache zur Sprache bringen[100], von der Sprache schlicht zu sagen, sie selbst sei die Sprache[101], verbalisiert: die Sprache spreche[102], genauer: sie spreche allein und allein sie spreche[103] — das meint keinen Fall von ὁμολογεῖν, sondern ὁμολογεῖν als solches. Dies einzigartig Schickliche entnimmt Heidegger bereits dem Logos des Heraklit:

> Auf die Frage, was der Λόγος sei, gibt er nur *eine* gemäße Antwort. Sie lautet in unserer Fassung: ὁ Λόγος λέγει[104].

Darauf war ein Coseriu gar nicht gekommen, als er zu Beginn eines sprachwissenschaftlichen Vortrags wie aus dem Stand sieben Sprachbegriffe aufzählte[105]. Selbst der sechste, „die Sprache ist eine geistige Tätigkeit", der Wilhelm von Humboldt erinnert, wäre für Heidegger in nichts schicklich. Ist Sprache geistige Tätigkeit, dann kann sie nicht schlicht sie selbst sein, dann ist es gar nicht sie, die spricht, sondern ein geistig Tätiger. Auch spräche ja *ein* ‚Geist' zu einem *anderen* — die Einsamkeit der Sprache, ihr Monologisches, wäre überspielt.

Die Auslegung des Menschen kommt an ihren springenden Punkt. Sein Wesen sei nicht durch die Lebensverhältnisse vorgezeichnet, nicht durch Sprache, über die der sozialisierte Mensch als soziales Eigentum mit verfügt, sondern allein durch die reinen Bedeutungen des Wesensfähigen.

> Die Sterblichen hören den Donner des Himmels, das Rauschen des Waldes, das Fließen des Brunnens, das Klingen des Saitenspiels, das Rattern der Motoren, den Lärm der Stadt nur und nur so weit, als sie dem allen schon in irgendeiner Weise zugehören und nicht zugehören[106].

Ich lese das so, daß die Menschen dem Klingen des Saitenspiels ihrem Wesen nach zugehören, dem Lärm der Stadt aber nicht. Die ‚sprechende' Tautologie „die Sprache spricht" gibt über das Wesen des Menschen keine weitere Auskunft als die, daß es sich als solches in das Geschick der Sprache schickt. Entscheidungen wie die, daß der Saitenklang menschlichem ὁμολογεῖν offenstehe, Stadtlärm aber nicht, beruhen vermutlich auf lebensgeschichtlich bedingten und insofern auch berechtigten Vorurteilen, können jedoch kaum aus der ontologischen Hermeneutik als solcher abgeleitet werden.

In der grundlegenden Tautologie seiner Hermeneutik sucht Heidegger das Wesen der Sprache (die Sprache *spricht*) und ihre Maßgeblichkeit für menschliches Sprechen (die *Sprache* spricht) anzusprechen. Im Blick hat er genau das, womit der Mensch in seinem Wesen zusammengehört[107] — das sind Sprache und Sein[108]. Das Identische, das Heideggers Tautolektik zuwege zu bringen sucht, ist nichts anderes als dies Zusammengehören.

In einem späten Versuch, seinen Grundgedanken von *Sein und Zeit* zu wiederholen, in dem Vortrag *Zeit und Sein*, fragt Heidegger gegen Ende[109]:

> Was bleibt zu sagen?

und antwortet:

> Nur dies: Das Ereignis ereignet.

Er fährt unmittelbar mit der Erklärung fort:

> Damit sagen wir vom Selben her auf das Selbe zu das Selbe.

Der Grundgedanke des Ereignisses ist derselbe wie der der Sprache: es ist der Gedanke des Geschicks des Selben. Das meint kein Identitätsereignis — vergleichbar dem Gleichzeitigkeitsereignis, wie es Einstein konstruiert und erläutert[110]. Das Selbe des Ereignisses wird überhaupt nicht so gedacht, daß es *sich* ereignet, sondern daß es ereignet. Der Gedanke des Selben schickt sich, wie er sich liest, einzigartig in den Zuspruch der Sprache und in das Ereignen des Ereignisses. So geeint zielt er auf das Wesen des Menschen, wie es in der reinen Bedeutung der Sprache (ihrem Zuspruch) und des Ereignisses (seinem Ereignen) gründet. Ein Mehr an *Sinn* gibt es für Heidegger nicht zu denken. In das Selbe je der Sprache und des Ereignisses als einig Selbes sich zu schicken — das soll für den Menschen bedeuten: in die Dimension seines Wesens zu finden.

Die Grundgedanken der Sprache und des Ereignisses je als des Selben, in das sich der Mensch zugunsten seines Wesens zu schicken hat, sprechen wie aus einer anderen Welt. Zunächst sagen sie so wenig, im weiteren zuviel. Der Mensch vermag aus sich nichts Wesenhaftes — das ist eine Grundüberzeugung Heideggers. Ihr verdankt er den Standpunkt, von dem her er so spricht, als spräche er aus der Heimat, aus dem Ursprünglichen und Hohen, aus dem Schicklichen und Selben. Ja er scheint dem Hörer geradewegs selber aus dem Selben selbst zu kommen: aus dem Einfachen und Reinen der Sprache, in dem er bereits zuhause ist. Was er von dorther — sinngemäß — am entschiedensten mitzuteilen hat, ist kurz dies: dem Menschen, der über Sprache zu verfügen und seine eigenen Verhältnisse im großen und ganzen selber zu steuern können meint (sich u. a. für die politischen und ökonomischen Verhältnisse selber verantwortlich fühlt), wird gesagt, daß er nicht im Selben, daß er heimatlos, entwurzelt, gehetzt und aktivitätensüchtig und so in seinem Wesen gefährdet, wenn nicht verloren sei. Es wird ihm ferner bedeutet, daß es keine menschliche Selbsterlösung gebe, der Mensch für mehr praktische Humanität nichts Selbstverantwortliches unternehmen könne. Er habe sich vielmehr einzig der Sprache und dem Sein in der für ihn unverfügbaren Zusammengehörigkeit mit ‚beiden' auszusetzen[111]. Dabei weiß Heidegger mehr oder weniger ausdrücklich zu verkünden, daß die Zukunft des Menschen eher in der Frömmigkeit als in der Vernunft liege,

eher auf dem Lande als in der Stadt, eher in der schollengebundenen als in der sozialgefügten Heimat, eher im Kleinhandwerk als in der Industrie, eher im Besinnlichen als im Tätigen, eher im Deutschen als im Nichtdeutschen (um nicht zu sagen: *Un*deutschen[112]. Vielleicht ist das vergleichbar der Unart von Genetikern, sich von ihrem grundsätzlich retrospektiven wissenschaftlichen Horizont abzukehren, um prospektiv sogleich persönlich zu werden. Die Person eines Carsten Bresch sieht und wünscht dann etwa die Mitnahme von Gotteshäusern und Konzertsälen in eine millionenferne vernünftige Zukunft des Menschen voraus.

Die *methodologische* Konzeption der Tautolektik läßt sich verstehen, ohne daß lebensgeschichtlich gegründete Vorurteile zu teilen wären. Allein die Tugend des eigentlichen Hörens und mit ihr die Bereitschaft zum ὁμολογεῖν sind angesprochen. Der Gedanke des Heimsagens ins Selbe spricht sich so als *reiner* Aufruf zu menschlicher Wesenhaftigkeit aus.

Die Heimsage ins Wesen als Heimsage ins Selbe ist Heidegger noch lange nicht ‚gering' genug. Um seine Oikeiolektik vollends dem — gewöhnlich möglichen — Verstehen entzogen zu sehen, ist seinem ‚Wink' ins Unscheinbare und Geheimnisvolle zu folgen.

8. Die Heimsage ins Unscheinbare (Aphantolektik)

Was Heidegger menschlichem Hören und Sehen zu bemerken aufgibt, kann gar nicht für unscheinbar genug erachtet werden. Wer einseitig die Schwierigkeiten verfolgt, die Heidegger mit dem Sein hat, es als das Sein *selbst* plausibel zu machen (er versteht sich nicht zu einem „das Sein istet", sondern gebraucht „das Sein ist es selbst", „Es gibt Sein"), der rennt sich leicht am Vorwurf absurdspekulativer Tautologien fest, ohne zu bemerken, wie dieser Tautolektiker sich eigentlich selber das Wort entzieht. Mit seinem positiven Verhältnis zu wissenschaftlichem Erkenntnisverzicht will er eigens etwas dazu tun, daß es Geheimnisse gibt. Alles und jedes, was er für wesens- und geschickfähig hält, ist ihm vom Hauch und Glanz des Geheimnisvollen umworben.

Das Unscheinbare, das nachzuverstehen wir einen eigenen Flair entwickeln müßten, ist der Sache und Sprache nach das *Ereignis*. Obwohl ein Singularetantum, deckt es in Heideggers Denken den Reichtum der Wesensheimkehr alles Wesensfähigen ab. Zugleich entdeckt es die Dimension menschlichen Wesensgeschicks. Heidegger spricht vom Ereignis der Unverborgenheit, Entbergung, Lichtung

und Wahrheit[113] als dem *unscheinbaren* Ereignis[114]. Es besteht für ihn darin, daß das ‚Sein des Seienden' am Anfang philosophischer Weltauslegung (wie immer Parmenides und Heraklit, Platon und Aristoteles zu diesem Zweck einheitlich zu fassen wären) als Anwesen erscheint[115]. Es ist ein rechtes Seins- und Weltereignis[116]: alles Welthafte, alle Dinge sind dem Ereignis der Lichtung „vereignet"[117]. Das Weltereignis wird so für das Ereignis alles Wesensfähigen und -bedürftigen genommen, wobei zunächst allein die raum-zeitlichen Dinge im Blick stehen[118].

Das anfängliche Ereignis ist für Heidegger damit belastet, daß sich zwar das Sein des Seienden ereignet, der Unterschied von Sein und Seiendem aber nicht recht bedacht und so bereits der Grund für die Vergessenheit des Seins *selbst* gelegt wird. Das anfängliche Ereignis ist darum neu zu denken, auf daß der Vorrang des Seienden gebrochen und dem Sein selbst die Ehre gegeben wird. Das Ereignis des Untergangs des Seienden und der Verwindung des Seins[119], der Enteignung des Seienden[120], des Entzugs[121] — das meint das Ereignis, das den Unterschied von Sein und Seiendem eigens ereignet[122] und das Wesen der Seinsgeschichte offenbart[123]. Die einzig echte Art, den Weltzustand zu ändern, scheint angesprochen zu sein[124]. Das so bestimmte Ereignis ist für keine künftige Zeit vorgesehen, ist überhaupt nicht als geschichtszeitlich Datierbares gemeint. Vom rechten Denken wird es offenbar schon ‚jetzt' eingeholt, sobald nur der denkende Hermeneut alles Wesensfähige *eigentlich* denkt: als *Ereignis*! Heidegger möchte sich da nichts ausdenken. Für ihn ist DAS Ereignis im anfänglichen Ereignis vorgezeichnet[125].

DAS Ereignis hat nicht nur die *eine* Form „das Ereignis ereignet", sondern wird uns als Vielfalt vorgelegt. So ereignet *sich* das Wohnen[126] (als Sichaufhalten in der eigenen Wesensdimension). Entsprechend *ist* das Geviert ereignet[127], ereignet *sich* das Dingen des Dinges[128], aus dem *sich* dann auch das Wesenhafte des Kruges ereignet[129]. Heidegger spricht des weiteren davon, daß das Dichten *sich* ereigne („und wese")[130], das Sprechen der Sprache[131], das Geschickliche[132].

Die Entfaltung des Unscheinbaren macht dem Nachverstehen besondere Schwierigkeiten. Der Weinkrug (der griechische und germanische, der deutsche und französische!?) diene eigentlich kultischen Zwecken. Herrscht das Ereignis, dann, so verstehe ich Heidegger, führt der Gebrauch des Weinkrugs nicht länger zu Weinseligkeiten. Zur Begründung dieser Krugdeutung kann sich der den-

kende Hermeneut eigentlich nur auf die ‚Seinsgeschichte' berufen. Wären aber die Griechen auch (und in ihrer Nachfolge die Deutschen) das vom Sein auserwählte Volk (wie die Juden das von einem Gotte), könnte man Heideggers Krugwesen dennoch aus keinem griechischen Seinsverständnis ableiten. Selbst in der Ersten Philosophie des Aristoteles ist bei aller Theologik, die den Seinsgedanken (den des ὄν als οὐσία) bestimmt, der Gedanke des Gevierts nicht vorgezeichnet — weder positiv noch negativ. Wenn Gießen eigentlich Spenden bedeuten und sein soll, ist die Tautolektik bereits über sich selbst hinausgewachsen: sie gebärdet sich programmatisch. Es geht nicht darum, Heidegger ein schwäbisches, eurozentristisches oder sonstwie beschränktes Denken nachzuweisen. Gegenüber reinen Vernunftabmessungen theoretischer und praktischer Art („A = A", „Was wäre, wenn das jeder wollte?") nimmt sich menschliche Selbstauslegung durch Philosophen mit Recht provinziell aus. Ich frage mich aber, warum Heidegger, der das Geviert nicht als einen ins künftige gewandten Mythos verstanden wissen will, sondern zum Maßstab der methodischen Tautolektik nimmt, nirgends zu erkennen gibt, wie dieser Gedanke eigentlich dazu gekommen ist, sein ἑρμηνεύειν von Grund auf durch all seine Gestaltungen zu leiten. Philosophiegeschichtlich (trotz Platons *Gorgias*) und ethnoglogisch (obwohl das Geviert auch in anderen Kulturen vorkommt) kann er nicht argumentieren. Er kann den Gedanken auch nicht als reines Gegenbild zur technischen Welt ausgeben. Das könnte anders ausfallen. Setzt er auf seine bloße Plausibilität? Ist er sich seiner einfach lebensgeschichtlich sicher?

Die prinzipiellen hermeneutischen Ungereimtheiten spiegeln sich überall in Heideggers Beurteilungen geglückten Wesens. Einmal sieht es sich mit ihm so an, als sei im Frühen (im geschichtlich Frühen und im je gegenwärtig ‚Naiven') die Welt, wenn nicht heil, so doch ungleich heiler als heute und hier — nicht zuletzt bei den Griechen im Denken und bei den Bauern im Brauchtum. Dann aber scheint es auch wieder mit ‚allem' noch nie etwas Rechtes gewesen zu sein. Auch ungleichartige Gleichzeitigkeit[133] erkennt er: die einen sind — schon — weitaus näher am Wesen als die anderen, sei es im Dichten und Denken, sei es, was leichter und anschaulicher zu bewerkstelligen ist, durch Schmücken der Häuser zu einem Stadtfest[134].

Die Problematik prospektiver Inhaltsbestimmungen geglückten Menschenwesens muß jedoch den Weg, den Heidegger ins Unscheinbare und Geheimnisvolle vorzeichnet, *im Prinzip* nicht ver-

stellen. Blicken wir mit ihm auf das, was *jetzt* herrscht, dann besteht die Chance, seinen *grundle*genden Gedanken hermeneutischer Verbindlichkeit zu erfassen.

Das Wesen der Technik ist zweideutig und dies in einem *hohen* Sinne[135]. Derart Zweideutiges *braucht* den philosophischen Hermeneuten — für die Wahrheit! Merkwürdigerweise soll die nicht in einer Eindeutigkeit gesucht werden, sondern in der Deutung der Zweideutigkeit als geschickhafte Nähe von Unwesen und Wesen. Die Zweideutigkeit gerät zum Geheimnis. Das ‚Wesen' der Technik leitet auf diese Weise Heideggers Menschenauslegung entscheidend mit an. Der Gedanke des Ereignisses als des unscheinbaren und Geheimnisvollen ist mitgeprägt als Gegengedanke zur neuzeitlichen Wissenschaft und Technik. Diese Sicht einheitlicher Herausforderung (Gefährdung) des Menschen führt dazu, den Menschen als den Gebrauchten zu denken — gebraucht als Mensch *und* Hermeneut. DAS Ereignis, wie es im Ereignis, das die Welt ist, und im Ereignis des Sprechens der Sprache als anfängliches zu denken ist, bestimmt den ‚heutigen' Menschen dazu, die herrschende Weltauslegung (die subjektivistische) und das herrschende Weltverhältnis (das technische) zu verändern, ja zu verabschieden, um die geschichtliche Frühe als Wahrheit des Kommenden zuzulassen.

Das Ereignis ‚eräugnet' das Menschenwesen — es rufend und brauchend[136]. Wenn menschliches λέγειν glückt, ist der Mensch dem ‚vereignet', was selber den Mensch *mag* und darum sein Wesen *braucht*[137]. Die Sprache (ihr Zuspruch) braucht den Menschen, nicht der Mensch die Sprache. Genau darin liegt, wie ich es nennen möchte, die *hermeneutische Kehre*: *die Sprache legt den Menschen aus*. Die Sprache spricht, das Ereignis ereignet — das ist dem geschichtlichen Menschen (ohne prospektive Mutmaßungen) zu künden, damit er sich endlich aus seiner anfänglichen und zugunsten seiner vollendeten Geschichte im Wesen auslegen lasse. Bei allem Verhoffen, Warten und auch schon Hegen, das dem Menschen zu ‚tun' bleibt, stellt Heidegger es dem *Goldenen* dieser Welt anheim (wie er es in Anbetracht ihrer Geheimnisfülle sieht und sagt), den Menschen dahin zu bringen, sich ins reine Ereignen zu schicken[138]. Wie aber Heideggers ἑρμηνεύειν nichts für das gewöhnliche Ohr erbringt, so auch nicht für das gewöhnliche Auge. Dies Goldene nämlich ist der Glanz des *Unscheinbaren*[139]. Jetzt erst läßt sich vollends verständlich machen, was es meint, daß der Mensch seinem Wesen nach hermeneutisch ist[140]. Heidegger läßt ihn nicht nur mit seinem gegenwärtigen Wesen (und Treiben) in

sein wahres Wesen zeigen, sondern auch seinem Wesen nach ein Gezeigtes sein — nicht von ‚außen' (etwa von seinen biologischen und sozialen Entwicklungen her), sondern aus den reinen Bedeutungen, und dies ebenso geschichtlich wie unscheinbar.
So vollendet sich Heideggers Hermeneutik für den, der sie ihrerseits auszulegen sucht, als Aphantolektik, als Heimsagen ins Unscheinbare (ἀφανής: tritt nicht in Erscheinung, unsichtbar, unerkannt, geheim; Heidegger übersetzt gelegentlich mit unscheinbar). Wiederum spielt die Sprache mit: die das Wesen des Menschen auslegende Heimat wird zum *Geheimnis*[141]. Alle wesensgemäße Hermeneutik ist nach Heidegger dem Unscheinbaren zugewandt[142]. Wer diese Wendung nimmt, dem winkt, so sieht er es, nicht Abenteuer, sondern *Heimkehr*[143].

Anmerkungen

[1] Heidegger, Martin: *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen 1954, S. 162; 176; 187; 73; 130; 264; 198; 35. Diese Veröffentlichung ist im folgenden mit den Seitenzahlen allein notiert.
[2] S. 177; vgl. S. 35.
[3] Zur Bedeutung von ἑρμηνεύειν ist vor allem zweierlei zu nennen: das Auslegen (Erklären, Vermitteln) von Gedanken durch Worte *und* das Auslegen fremder Zungen, d. h. das Übersetzen. Das erste versteht Heidegger ganz klar als sein philosophisches Geschäft, jedoch nicht so selbstlos wie manch anderer Hermeneut. Er will sicher kein Herold fremder Gedanken anderer Menschen sein (siehe Platon; *Politikos* 260 d). Eher möchte er es den Dichtern gleichtun, wie sie Platon im *Ion* (535 a) als selbstlose Hermeneuten göttlichen Willens und Wortes bestimmt. Aus dieser Ecke poetologisch erklärter Bescheidenheit stammt jedenfalls sein Selbstverständnis als Hermeneut, wenn er den „ursprünglichen Sinn" von ἑρμηνεύειν als Bringen von Botschaft und Kunde, auch als Verwahren von Botschaft deutet (*Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen 1959, S. 122; 126).
Heidegger hat jedoch gespürt, daß er mit dieser Bescheidenheit seinem Selbstwertgefühl, als Ansager des Seins gerade auch etwas Eigenes zu sagen zu haben, nicht gerecht würde. Darum wohl bringt er in einem „Spiel des Denkens" (was übrigens schon Platon in den Etymologien des *Kratylos* tut) den Hermeneuten mit dem Gott Hermes zusammen — ungeachtet der Frage, ob die Etymologie von Hermes auf εἴρω, *fügen*, nicht aber auf εἴρω, *sprechen* verweist (*Unterwegs* ..., S. 121). Hermes fungiert ja in der griechischen Mythologie nicht als bloß verkündender

Bote, sondern als ein rechter Gott, der auch selber etwas zum guten Ende führt (διάκτορος — des weiteren die Epitheta ἡγεμόνιος, ἐνόδιος, ψυχοπομπός).

Darum verstehe ich Heideggers ἑρμηνεύειν, wie es sich an der überlieferten Philosophie versucht, doch nicht so recht als ein Auslegen vorgegebener Gedanken, sondern eher als ein Übersetzen, dies in dem Sinne, daß er überlieferte Gedanken in eigene Gedankengänge (pauschal: in die Seinsfrage) und in seine eigene Sprache ‚übersetzt'.

[4] Titel eines Vortrags, den Heidegger im Herbst 1949 vor dem *Club zu Bremen* gehalten hat.

[5] S. 99.

[6] Siehe Andresen, Karl Gustav: *Über deutsche Volksetymologie.* Leipzig [7]1919, S. 378 f.: „Von dem got. *áugjan* (zeigen), mhd. *ougen* (ouge, Auge), stammt das reflexive *erougen, ... eräugen* und mit weiterer Bildung *eräugnen*, wie noch Lessing schrieb und einzelne allzu eifrige Historiker heute wieder herzustellen sich freilich vergebens bemühen, nachdem dafür mit Veränderung des ursprünglichen Begriffs *ereignen* festen Fuß gefaßt hat, bei welchem Worte der Gedanke an ‚eigen' so berechtigt als möglich ist". — Heidegger jedoch möchte, Kindern gleich, beides haben: die wirksam gewordene Volksetymologie *und* das alte eräugen.

[7] Sache: S. 146; 78; 99; Ding: S. 23; 169 ff.; Person: S. 279; Vorgang: S. 99; Zustand: S. 32; Handlung: S. 145 f.; 152; 188; 212; 264.

[8] Heidegger, Martin: *Aus der Erfahrung des Denkens*, Pfullingen 1954, S. 7: „Die Verdüsterung der Welt erreicht *nie* (kursiv: R.M.) das Licht des Seyns."

[9] S. 99.

[10] S. 73.

[11] S. 64; 45; 57.

[12] S. 59; 65 f.

[13] S. 65 f.

[14] S. 29 f.

[15] S. 31; 33; 36; 38; 43 f.; 98.

[16] S. 23.

[17] S. 77.

[18] S. 71.

[19] S. 30.

[20] S. 171.

[21] S. 146.

[22] S. 164.

[23] S. 164: „Der Mensch hat bisher das Ding als Ding so wenig bedacht wie die Nähe." S. 166: „Darum hat Platon ... das Wesen des Dinges so wenig gedacht wie Aristoteles." S. 169: „... daß die Dinge überhaupt noch nie als Dinge dem Denken zu erscheinen vermochten."

[24] S. 36.

[25] S. 35.

[26] S. 45.
[27] S. 41.
[28] S. 92; 129.
[29] S. 151.
[30] Man verfolge z. B. wie Heidegger sich anschickt (siehe S. 106), in Ansehung vom bisherigen Wesen des Menschen dem ungeheuerlichen Muß zu folgen, das Nietzsche für eine künftige Erlösung des Menschen in Anschlag bringt.
[31] S. 92; 177.
[32] S. 135 f.
[33] Siehe S. 149.
[34] S. 129.
[35] S. 146—148.
[36] S. 39.
[37] S. 146—148; 152.
[38] Siehe S. 190; 172; 48.
[39] S. 173 f.
[40] Ernout, A., Meillet, A.: *Dictionaire étymologique de la Langue Latine*. Paris 1951, S. 192.
[41] S. 48.
[42] S. 208.
[43] S. 209; vgl. S. 152: colere als bauen im *engeren* Sinne.
[44] Vgl. S. 221: „Das *allein* und d. h. zugleich *eigentlich* Geschickliche ist der Λόγος."
[45] S. 189.
[46] S. 77. Vgl. S. 154: „Wenn wir die Brücke streng nehmen ...".
[47] S. 24.
[48] S. 27.
[49] S. 190.
[50] S. 48.
[51] S. 173.
[52] Ickelsamer, Valentin: *Teutsche Grammatica*. Freiburg i. B., Tübingen 1881, S. 32—36.
[53] Platon: *Kratylos* 394 a 1 — c 1.
[54] *Unterwegs* ..., S. 12 ff.
[55] S. 39; vgl. *Unterwegs* ..., S. 155.
[56] Zum Zusammenhang von Wesen der Sprache und Wesen des Seins siehe u. a. S. 213; 228 f.
[57] Abzuleiten aus dem anderen kursiv gedruckten Satz von S. 39: „*Nur das Gewährte währt*".
[58] S. 212.
[59] S. 213.
[60] S. 147.
[61] Siehe u. a. S. 73; 182.
[62] Siehe u. a. S. 30; 213.

[63] S. 171.
[64] *Ilias* 16, 385.
[65] S. 171.
[66] S.219.
[67] Vgl. *Unterwegs* . . . , S. 32: *vor*hören.
[68] *Unterwegs* . . . , S. 253.
[69] S. 148.
[70] S. 175; *Unterwegs* . . . , S. 31.
[71] *Unterwegs* . . . , S. 31.
[72] Siehe u. a. Heidegger, Martin: *Zur Sache des Denkens.* Tübingen 1969, S. 6; vgl. S. 2.
[73] S. 50.
[74] Daß dies nicht aus der Aristotelischen Ersten Philosophie als einer Theologik abgeleitet werden muß, sondern auf einer allgemeinen deutschen Neigung zur Theologie beruhen kann, wissen vielleicht unsere Nachbarn besser als wir selbst. Pierre Bertaux schreibt 1960 in einem Brief an Brigitte Fischer: „In Deutschland ist Philosophie eine Theologie der Idee (neuerdings eine Theologie des Seins) — Kunst, eine Theologie des Schönen . . ." (Fischer, Brigitte: *Sie schrieben mir.* Zürich, Stuttgart 1978, S. 287).
[75] S. 52.
[76] S. 53.
[77] S. 171. Nicht jede Ausprägung von Heideggers hermeneutischem Heimsagen kommt zur Darstellung. Ich verzichte u. a. darauf, das Heimsagen ins Heile (Soteriolektik) und ins Andere (Heterolektik) zu erörtern, obwohl es die Analektik ergänzt. Führt beispielsweise die Deutung des Krugwesens ins Hohe, so entsprechend die des Brückenwesens ins Andere (S. 153 f.). Das eigentlich Andere, in das Heidegger den Menschen heimsagt, ist das Jenseits. Dort drüben sei mit dem Ungewöhnlichen auch das Heile erreicht, während im Hiesigen das Gewöhnliche und Unheile herrsche. Ein Ding wie die Brücke, ist es die *echte* Brücke und wird die Brücke *streng genommen*, sei nie *bloß* Brücke. In ihrer Weise wesenhaft ein Ding zu sein, führe sie den Menschen als Menschen (d. h. als Sterblichen) auf die *andere Seite* (ebd.).
[78] S. 27. In dieser Rede vom Höchsten vgl. Platon: *Siebter Brief* 344 d: τῶν περὶ φύσεως ἄκρων καὶ πρώτων. Häufiger gebraucht Platon allerdings das Emphatikon „groß" (μέγιστα, die ‚größten' Dinge), z. B. *Politikos* 285e: μέγιστα καὶ τιμιώτατα.
[79] Siehe u. a. S. 40; Heidegger, Martin: *Identität und Differenz.* Pfullingen 1957, S. 28.
[80] S. 146.
[81] Das Problem von „Herrschaft" und „Dienstschaft" der Technik (siehe *Identität* . . . , S. 29) weist genau in die andere Richtung.
[82] S. 40.

[83] Siehe u. a. *Unterwegs* ..., S. 13 letzter Abschnitt (speziell zu dem hier angesprochenen Gedanken des Abgrundes vgl. *Identität* ..., S. 32, zu dem von Höhe und Tiefe Heidegger, Martin: *Gelassenheit*, Pfullingen 1954, S. 73); *Vorträge* ..., S. 195. Der Gedanke der (Vier-) Dimensionalität der *Zeit* (siehe Heidegger, Martin: *Zur Sache des Denkens*. Tübingen 1969, S. 15 ff.) gehört ebenfalls zur Darstellung der ‚räumlichen' Entfaltung des Menschenwesens. Allerdings ist dabei nicht die Unterscheidung von Höhe und Tiefe, sondern von Nähe und Ferne leitend.
[84] *Unterwegs* ..., S. 264.
[85] S. 217 f.
[86] *Politikos* 284 e.
[87] Siehe S. 217 f.
[88] Für einen ersten Anhalt zum Verständnis dieses Identitätsgedankens siehe *Identität* ..., S. 32.
[89] Zur genaueren Bestimmung des Hörens siehe *Unterwegs* ..., vor allem S. 30 ff.; 135; 175; 180; 254.
[90] S. 215.
[91] S. 213 f.
[92] S. 213.
[93] Aristoteles: *Metaphysik* Gamma 7 1011 b 27; vgl. Theta 10 1051 b 8 f.
[94] Siehe *Unterwegs* ..., S. 12.
[95] S. 217 f.
[96] Siehe S. 171 das Gießen als „wesentlich vollbracht".
[97] Siehe *Symposion* 210 e—211 a.
[98] S. 224; vgl. S. 222: der λόγος als eigentliches Geschick.
[99] Siehe *Unterwegs* ..., S. 259.
[100] *Unterwegs* ..., S. 242.
[101] *Unterwegs* ..., S. 12.
[102] Ebd.
[103] Siehe *Unterwegs* ..., S. 265: die Sprache als Monolog.
[104] S. 220.
[105] Coseriu, Eugenio: *Sprache. Strukturen und Funktionen*. Tübingen 1970, S. 15.
[106] S. 215.
[107] Siehe u. a. *Unterwegs* ... , S. 265.
[108] Zur Überlegung, das Wesen der Sprache als das Wesen des Seins zu denken, siehe u. a. S. 228.
[109] *Zur Sache* ..., S. 24.
[110] Einstein, Albert: *Über die spezielle und allgemeine Relativitätstheorie*. Braunschweig [17]1956, S. 12 ff.
[111] Vgl. hierzu auch *Identität* ..., S. 31.
[112] Siehe Marten, Rainer: *Heideggers Heimat. Eine philosophische Herausforderung*. In: Guzzoni, Ute (Hrsg.): *Nachdenken über Heidegger. Eine Bestandsaufnahme*. Hildesheim 1980, S. 136—159.

[113] S. 26; 40; 43; 273; 278.
[114] S. 142; vgl. S. 281.
[115] S. 142.
[116] S. 276.
[117] S. 278.
[118] Wie verbindlich für Heidegger raum-zeitliche Dinge sind, um Seiendes als solches zu diskutieren, zeigt sich selbst noch in dem späten Vortrag *Zeit und Sein*. Spricht er in ihm z. B. davon, daß jedes *Ding* seine Zeit habe (*Zur Sache* ..., S. 2), dann zitiert er in der Sache gerade nicht *Prediger* 3, 1 ff., da dort nur davon die Rede ist, daß alles menschliche *Handeln* seinen *Kairos* habe, nicht aber davon, daß Dinge wie Stühle der Zeit nach ‚endlich' seien.
[119] S. 72.
[120] S. 79.
[121] S. 135.
[122] S. 78.
[123] S. 71.
[124] Zu einer vergleichbaren Rede von Weltzustand siehe S. 98.
[125] S. 134: „Das Vorenthaltene aber ist uns stets vorgehalten". Zum Gedanken des Vorenthalts vgl. *Zur Sache* ..., S. 16—23.
[126] S. 151.
[127] S. 177.
[128] S. 179 f.; vgl. S. 176.
[129] S. 176.
[130] S. 202.
[131] S. 213; 215.
[132] S. 221; 224.
[133] S. 41.
[134] Heidegger, Martin: *Ansprache zum Heimatabend am 22. 7. 1961.* In: *700 Jahre Stadt Meßkirch.* Meßkirch 1961, S. 16.
[135] S. 41.
[136] S. 99.
[137] S. 203; vgl. vor allem *Unterwegs* ..., S. 135—155.
[138] S. 281. Zur Rede vom Ereignis des Schicklichen siehe S. 218; 221.
[139] S. 281; vgl. S. 142.
[140] Siehe oben S. 246.
[141] S. 98; 213.
[142] S. 66 f. Zur Rede vom unscheinbaren Sachverhalt vgl. in *Unterwegs* ..., S. 194 die vom ungreifbaren Sachverhalt.
[143] S. 68.